

L'esercizio della *cura personalis* in s. Benedetto, s. Francesco, s. Ignazio

di GIACOMO RUGGERI*

1. Aiutare le anime: cuore della *cura personalis*

Quando Ignazio di Loyola scrisse il libretto degli *Esercizi spirituali* partì dalla sua esperienza personale di Manresa. Il suo vissuto, pertanto, è stato la base – e la prospettiva – degli Esercizi spirituali (EE)¹ nei confronti di chi li dava, ovvero: «aiutare gli altri, comunicando loro le idee e i sentimenti che avevano trasformato lui»².

Nell'avvio di questo articolo centrato sulla *cura personalis*³ tengo a precisare che l'intenzione di Ignazio di prendersi cura è espressa, come egli stesso scrive nelle "Formule dell'Istituto della Compagnia di Gesù", nella definizione del *progresso delle anime*, ideale e fine della sua vita: «In forza di esso, tutto ciò che l'attuale Romano Pontefice e gli altri suoi successori comanderanno come pertinente al progresso delle anime ed alla propagazione della fede»⁴. Nella sua *Autobiografia*⁵ – comunemente conosciuta come *Racconto di un pellegrino* – egli scrive a proposito dell'aiutare le anime:

«Il pellegrino aveva compreso che la sua permanenza a Gerusalemme non era volontà di Dio. Da allora andava sempre considerando tra sé cosa doveva fare. Si sentiva propenso a dedicarsi per un po' di tempo allo studio in modo da mettersi in grado di aiutare le anime»⁶.

* GIACOMO RUGGERI, sacerdote della diocesi di Concordia-Pordenone. Guida di *Esercizi spirituali* (anche ignaziani). Membro della Commissione formazione permanente del clero e componente del Consiglio nazionale della FIES, dongiacomo.ruggeri@gmail.com

¹ *Esercizi spirituali*. D'ora in poi abbreviati in EE.

² C. DE DALMASES, *Il padre maestro Ignazio. La vita e l'opera di sant'Ignazio di Loyola*, Jaca Book, Milano 1984, 74.

³ Tengo a precisare che l'espressione *cura personalis* non appartiene al vocabolario di S. Ignazio ma è un'acquisizione recente. Non è questo il luogo, ovviamente, per uno studio approfondito (e che meriterebbe di essere fatto, ad esempio: quando entra nell'uso dei gesuiti e diventa onnipresente nel vocabolario attuale), ma sarebbe utile rintracciare l'origine dell'espressione in uso nella Compagnia di Gesù.

⁴ IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, AdP, Roma 2007, 496-538.

⁵ IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, AdP, Roma 2010.

⁶ IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, AdP, Roma 2010, § 50.

L'espressione *cura personalis* nasce nelle prime comunità dei Gesuiti, indicando l'attenzione del superiore per i confratelli a lui affidati, al fine di incentivare caratteristiche e attitudini di ognuno. La coscienza che sant'Ignazio aveva del cambiamento si concentra, in modo particolare, nella «cura personale per ogni individuo»⁷ declinando la cura nell'aiutare le anime in funzione del soggetto, del luogo, della situazione e del momento.

Nell'esperienza del carcere, raccontata da Ignazio nell'*Autobiografia*, la sua prima preoccupazione è quella di non poter fare il bene delle anime: «pareva che gli togliessero la possibilità di fare del bene alle anime adducendo come unico motivo che non aveva ancora fatto gli studi»⁸. Dell'ideale e del fine della sua vita di aiutare le anime ne fa un perno centrale per il primo gruppo di persone che decideranno di seguirlo, «alla formazione di un gruppo che condivide il suo progetto apostolico, precisamente d'aiutare le anime»⁹. Un ulteriore elemento che caratterizza il bene delle anime come punto cruciale della sua persona è l'approfondimento con lo studio, finalizzato allo scopo di aiutare le anime: «Ignazio, ben più che trentenne, decise di dedicare sette anni allo studio della filosofia e della teologia (dal 1528 al 1535), affinché il proprio apostolato – il proposito di aiutare le anime ad avvicinarsi a Dio – fosse fondato e riconosciuto nella Chiesa»¹⁰.

Nella quarta parte delle *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, pubblicate l'anno della morte di Ignazio, nel 1556, in merito all'aiutare le anime si legge: «Il fine della Compagnia è non solo di attendere, con la grazia di Dio, alla salvezza e perfezione delle anime proprie, ma, con questa stessa grazia, di procurare con tutte le forze d'aiutare alla salvezza e perfezione delle anime del prossimo»¹¹.

Per meglio comprendere la *cura personalis* intesa come l'aiutare la persona ad esercitarsi è da sottolineare che Ignazio negli EE indica che l'esercitante deve far lavorare tutte le risorse che sono in lui, come gli esercizi fisici idonei fanno lavorare tutti i muscoli del corpo. Così egli deve attivare soprattutto le sue capacità naturali, ovvero le classiche facoltà dell'anima: memoria, intelletto, volontà¹². Tutta la dinamica degli EE, in

⁷ A. DARMANIN, *Spiritualità ignaziana e «leadership» organizzativa*, in «La Civiltà Cattolica», 157 (2006-I), 126.

⁸ IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, § 85.

⁹ ROGELIO G. M., *La conversazione spirituale tra i primi compagni, Ignazio, Saverio, Fabro e successivamente nella Compagnia nascente*, in H. ALPHONSO, *La conversazione spirituale. Progetto apostolico nel modo di procedere ignaziano*, Atti del Solenne Atto Accademico, Pontificia Università Gregoriana, 9 marzo 2016, Roma, p. 29.

¹⁰ C. CHIAPPINI, *Chi è l'autore degli Esercizi spirituali?*, in G. PICCOLO (cur.), *Ignazio di Loyola. Esercizi spirituali*, Garzanti, Milano 2016, 6.

¹¹ CURIA PREPOSITI GENERALIS SOCIETATIS IESU, *Costituzioni della Compagnia di Gesù e Norme complementari*, AdP, Roma 1997, § 3.

¹² Non si dimentichi che Ignazio considera l'uomo nella sua interezza. La «memoria», in tale contesto, non ha nulla a che vedere con una capacità di registrazione passiva. È un processo volontario per far rivivere sia il passato personale (cfr. EE 56) che quello dell'umanità (cfr. EE 191). Si adopera per operare l'attualizzazione del mistero cristiano. L'intelligenza viene spesso richiamata ad intervenire. Un'espressione di Ignazio torna frequentemente a ripetere questa attività: «riflettere al fine di trarre vantaggio da ciò che si è visto» (cfr. EE 106, 107, 108, 114, 115, 116, 122, 123, 124, 125, 194 in quest'ultimo ben tre

questa ottica di coinvolgimento totale, porta a rendere – chi li riceve – responsabile, cioè capace di rispondere a ciò che il Signore vuole e desidera da lui.

È in questo clima relazionale di libertà che prende forma la caratteristica unica della *cura personalis*: la fiducia. Nello spirito del fondatore dei Gesuiti la *cura personalis* richiede un'atmosfera di reciproca fiducia (tra colui che dà gli EE e colui che li riceve, così come nel rapporto docente/studente). Una fiducia che è sempre difficile guadagnare e sempre facile perdere. Ignazio stesso dovette dare gli EE in un contesto di grande diffidenza, in una relazione tra persone esposte al rischio concreto di rottura del dialogo nel periodo della Riforma e Controriforma. Un altro aspetto importante della relazione che fonda la *cura personalis* è il dialogo. Sin dall'inizio della sua esperienza spirituale Ignazio percepisce che come Dio conversava con lui ed egli con Dio, allo stesso modo bisognava anche conversare con altri spiritualmente. La relazione tra colui che dà gli EE e colui che li riceve costituisce l'esperienza pedagogica degli EE stessi.

«Nessuno può crescere se non è disposto a farsi aiutare. Fare gli EE, quindi vivere la *cura personalis*, suppone l'essere accompagnato: l'addentrarsi nel mistero di Dio e di se stesso non si fa da soli. [...] Il ruolo dell'accompagnatore consiste fondamentalmente in due cose: nel proporre all'esercitante le piste per la sua preghiera e nell'essere informato fedelmente sulle varie agitazioni e pensieri che i diversi spiriti li provocano»¹³.

La *cura personalis* cresce in un clima di fiducia e questa si rafforza nell'esperienza del dialogo, a diversi livelli. In un primo livello si tratta del dialogo tra l'autore (Ignazio) e il suo destinatario (colui che dà gli EE). Tramite il testo degli EE è lo stesso Ignazio che vuole comunicare la sua esperienza spirituale e renderla accessibile agli altri. L'ascoltatore è chiamato ad imparare da Ignazio il come e la modalità di avvicinarsi al Signore.

In un secondo livello vi è il dialogo tra colui che dà gli EE e colui che li riceve. Senza questa profonda interazione non si può capire la forza dell'efficacia degli EE. Il terzo livello, il più importante e verso il quale gli altri livelli sono diretti, consiste nella comunicazione tra l'esercitante e Dio, la creatura e il suo Creatore e Signore. Ciò che si trasmette è l'esperienza e l'atteggiamento di fede.

In sostanza, la *cura personalis* è semplicemente e unicamente un aiuto da persona a persona, affinché Dio e l'uomo possano incontrarsi. La relazione tra chi dà e chi riceve

volte). Così dicasi per l'espressione ignaziana: «riflettere su me stesso» (cfr. EE 234, 235, 236, 237). In tutti i casi Ignazio fa appello ad un lavoro personale. Il passaggio dai fatti al senso che posso dar loro. Spetta all'esercitante stesso tirare le conclusioni. L'intelligenza è anche sollecitata a dare il meglio di sé al momento dell'elezione (scelta, decisione). Ignazio richiede allora di «procedere e fedelmente col proprio intelletto» (cfr. EE 180) e di «applicare alla cosa proposta, sotto ogni aspetto, l'intelligenza e riflessione» (cfr. EE 182) e di «considerare e riconsiderare» (cfr. EE 189). La volontà, da parte sua, è costantemente mobilitata. Il suo ruolo particolare è di «muovere l'anima» (cfr. EE 50, 51, 52). Ogni meditazione comincia con un impegno preciso: «ciò che voglio» (cfr. EE 76). Volontà che reagisce impiegando tutte le proprie forze (cfr. ES 16), più ancora «volontà che ravviva di più il cuore» (cfr. EE 50) e suscita i sentimenti. L'esercitante autentico, dunque, è colui che davvero vuole trovare la volontà di Dio e raggiunge il frutto diretto in ogni esercizio.

¹³ J. MELLONI, *La mistagogia degli Esercizi*, Santander, Bilbao 2001, 122.

non trae origine solamente da una relazione reciproca, ma dal desiderio di questa comunicazione immediata ed efficace che il Creatore desidera avere con la sua creatura, perché nella pedagogia ignaziana colui che fa da tramite deve scomparire in modo che il Signore possa conversare senza intermediari con colui che riceve. I primi Gesuiti formati alla scuola di Ignazio e i Gesuiti della Compagnia di Gesù di oggi, formati alla dinamica di questa *cura personalis* così descritta, la esercitano e la vivono nel loro ministero pastorale e sociale, educativo e intellettuale, rendendo personalizzato il loro compito formativo.

2. *Cura personalis*: punti di confronto in S. Benedetto e in S. Francesco

In questa sezione prendo in considerazione (seppur in forma accennata e non esaustiva) l'attenzione e la cura della persona che, unitamente a sant'Ignazio, altri due formatori e fondatori di Ordini religiosi – in tempi storico-culturali profondamente diversi tra loro – hanno posto al centro della loro spiritualità: san Benedetto e san Francesco.

2.1. *La cura personalis nella «Regola» di S. Benedetto*

«Tutti gli ospiti che giungono al monastero siano accolti come Cristo in persona. Egli ci dirà infatti: “Ho domandato ospitalità e voi mi avete accolto”. A tutti si renda l'onore dovuto, “specialmente ai nostri fratelli nella fede” e ai pellegrini. Appena è annunciato un ospite, gli vadano incontro l'abate e i fratelli, usandogli tutte le attenzioni della carità»¹⁴.

Nella stesura della *Regola* san Benedetto pone al centro della sua spiritualità la cura della persona con una forte connotazione nella sostanza («come Cristo») e determinata nella forma («l'onore dovuto»), soprattutto per i poveri e per i viandanti più che nella persona degli altri. La *Regola* da lui scritta¹⁵ è composta da 73 capitoli. Al loro interno Benedetto da Norcia pone al centro il rapporto essenziale tra Cristo e la persona, condensando i valori fondamentali che caratterizzano la vita di un monaco: ricerca di Dio, centralità di Cristo, preghiera, ascolto, silenzio, spogliamento di sé (umiltà), obbedienza, ascesi, separazione dal mondo, lavoro, comunione fraterna, pax benedettina, ospitalità, discrezione, stabilità. Questi principi basilari della vita monastica risentono fortemente

¹⁴ BENEDETTO DA NORCIA, *La Regola*, Scritti monastici Abbazia di Praglia, Bressio di Teolo (PD) 2004, LIII.

¹⁵ «Dopo la seconda guerra mondiale veniva formulata per la prima volta la tesi della priorità cronologica della cosiddetta “Regola del Maestro” di un autore anonimo (inizi del V secolo), sulla Regola di Benedetto (metà del V secolo). La tesi oggi comunemente accettata si può esprimere nel seguente modo: un quarto della Regola di Benedetto è presa totalmente da quella del Maestro, due quarti ne sono fortemente influenzati, un ultimo quarto non sembra avere nessuna relazione con essa», in G. HOLZHERR, *La Regola di san Benedetto*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1992, 14. Per un ulteriore approfondimento, in merito alle tesi degli studiosi sulla redazione della Regola di Benedetto, rimando a S. PRICOCO, *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, Mondadori, Verona 1995, 9-54.

della radice biblica. Anche per san Benedetto, come per san Francesco, l'attingere abbondantemente alla parola di Dio è un criterio imprescindibile, ma la Bibbia è inseparabile da quelli che l'hanno commentata, cioè dai Padri della Chiesa, o «definiti *expositores* perché l'hanno spiegata»¹⁶. Il valore aggiunto della *Regola*, rispetto alle *Ammonizioni* di san Francesco, è questa marcata pregnanza dei Padri, considerata essa stessa un documento patristico dal quale rivivono tutti i temi centrali del monachesimo antico.

Prima di presentare alcuni passaggi cruciali della *Regola* benedettina, vorrei proporre alcuni punti di connessione tra sant'Ignazio e san Benedetto e la loro comune vocazione mistica al servizio della Chiesa.

«Il motivo più profondo della mirabile affinità spirituale tra Benedetto e Ignazio (malgrado la diversità degli scopi immediati, condizionati dalle situazioni storiche) sta nell'uguaglianza della loro visione mistica di Dio. Entrambi poterono gettare uno sguardo nelle profondità di Dio e nel procedere di tutte le creature della Trinità. Di qui la prudente sicurezza delle loro attività, la loro sensibilità di unione al Crocifisso e alla Chiesa, la loro discrezione e la loro ampiezza di vedute»¹⁷.

Sui monti benedettini di Montserrat e di Cassino Ignazio ha vissuto «intense ore di grazia»¹⁸ e la visione di Montecassino gli è rimasta indimenticabile. Ignazio studia attentamente la *Regola* di san Benedetto e un suo influsso si ritrova nelle Costituzioni, a proposito dell'obbedienza: «La vera obbedienza non guarda a chi si fa, ma per chi si fa; e se si fa soltanto per il nostro Creatore, è proprio a Lui, Signore di tutti, che si obbedisce»¹⁹. L'obbedienza è un punto fondante sia per la spiritualità benedettina, sia per quella ignaziana. È bene qui precisare che la nota espressione "*oebbedientia perinde ac cada-ver*" è erroneamente attribuita a Ignazio; invece appartiene ai circoli francescani²⁰.

«Nell'ottica del superiore obbedire significa 'discrezione', quella maniera equilibrata di comandare, che dona una nobile forma all'obbedienza del suddito e inquadra ogni amorosa volontà di servire in ciò che è il servizio proprio del benedettino: cantare la lode di Dio nella Chiesa»²¹.

La missione storica di san Benedetto, in definitiva, è stata quella di ordinare l'entusiasmo «incontrollato del *magis* monastico dentro i confini della preghiera corale, unita al lavoro, alla quale nulla deve essere preferito e tutto deve essere subordinato»²². Pas-

¹⁶ J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e umanesimo di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Sansoni, Firenze 1983, 115.

¹⁷ H. RAHNER, *Come sono nati gli Esercizi*, Roma 2004, 100.

¹⁸ IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, AdP, Roma 2010, § 98.

¹⁹ CURIA PREPOSITI GENERALIS SOCIETATIS IESU, *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, § 48.

²⁰ Cfr. TOMMASO DI CELANO, *Vita secundae sancti Francisci*, CXII: "Quomodo verum obedientem descripsit, et de tribus obedientiis"; «Perinde ac si cadaver essent. Les jésuites dans une perspective comparative : la tension constitutive entre l'obéissance et le « representar » dans les sources normatives des réguliers », in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 105 (2010), pp. 44-73.

²¹ H. RAHNER, *Come sono nati gli Esercizi*, 99.

²² *Ibidem*, 100.

sando ora a trattare dei temi centrali della *Regola*, questi sono ricordati quotidianamente al singolo monaco e all'intera comunità: nei monasteri benedettini è consuetudine leggere ogni giorno comunitariamente, solitamente durante i pasti, un breve passo della *Regola*, procedendo in una lettura continua.

Attingere dalla Parola di Dio, dalla spiritualità dei Padri della Chiesa o dagli autori contemporanei è un modo per percepire meglio le problematiche insite nella vita interiore: un inizio individuale di *cura personalis* vissuta però comunitariamente nell'ascolto, esercizio che richiede attenzione a sé e agli altri. San Benedetto ha un tratto molto singolare e specifico per sottolineare la *cura personalis* nella *Regola*. Il luogo dove si manifesta, per eccellenza, la cura della persona e la qualità delle relazioni è la comunità. Per san Benedetto la comunità non è solamente dispensatrice delle cure di cui si ha bisogno: essa è ciò che ne facciamo²³ e non è nemmeno il quadro esterno che offre dei servizi e che permette a ciascuno di seguire il proprio cammino. San Benedetto sottolinea questo concetto nel capitolo XXI della *Regola* quando afferma:

«Se la comunità è piuttosto numerosa, si scelgano tra i fratelli alcuni di buona reputazione e di santa vita e si costituiscano decani. Essi abbiano cura delle loro decanie²⁴ in tutto, secondo i comandamenti di Dio e le direttive dell'abate. Siano scelti a decani quei monaci con cui l'abate possa in tutta fiducia condividere i suoi pesi; e non si scelgano in ordine di anzianità, ma secondo la santità della vita e il grado di dottrina spirituale»²⁵.

In questo capitolo è messo in pratica uno dei principi fondamentali della *Regola* benedettina: il principio della prossimità, soprattutto nei confronti dei monaci. È bene precisare, a tale proposito, che l'attenzione alla singola persona la ritroviamo citata nella *Regola* (particolarmente chiara nella versione latina) sia al capitolo XXXI nel compito del cellerario, sia al capitolo XXXVI, compito dell'abate verso ogni ospite che arriva in monastero. La persona chiamata ad incarnare tale principio, più di tutti i monaci, è il priore della comunità. Un monastero può essere organizzato in modo perfetto, avere un priore con tanta esperienza, che da solo però non può nulla: i suoi 'Capitoli'²⁶, il suo accompagnamento non porteranno frutto se i fratelli non diventano responsabili della loro vita ed è facile attribuire responsabilità al corpo, perciò che non va nel singolo membro.

La *cura personalis* per san Benedetto, dunque, si esprime nella prossimità che si fa responsabilità. L'essere prossimo nella vita monastica si compone in un cammino così ripartito: vivere sotto una *Regola*, un abate, in una comunità. La vita monastica presuppone questi tre aspetti centrali che, prima o poi, saranno un luogo di verifica e pietra

²³ Cfr. DOM GUILLAUME, *Un cammino di libertà. Commento alla Regola di san Benedetto*, Lindau, Torino 2013, 261.

²⁴ Gruppo composto da dieci persone. In altri casi rappresenta un gruppo di dieci famiglie (non è questo il caso della vita monastica). Per un ulteriore approfondimento cfr. F. BOZZA, *Lezioni di storia celestiniana*, Osservatorio Legalità, Campobasso 2014, 160.

²⁵ BENEDETTO DA NORCIA, *La Regola*, XXI.

²⁶ Incontri e riunioni riservati ai monaci professi solenni. Nella comunità, in base alle diverse tradizioni monastiche benedettine, essi possono dividersi in "Capitoli di famiglia" e "Capitoli conventuali" (questi ultimi sono riservati, tra le altre cose, all'elezione del Priore).

d'inciampo per ogni monaco. San Benedetto, al capitolo XXIII della *Regola*, scrive con un realismo e un senso della persona molto forte, quando si tratta di richiamare un monaco disobbediente:

«Se qualche fratello fosse trovato ribelle o disobbediente o superbo o mormoratore, ovvero si mostrasse in qualche punto non solo riottoso alla santa Regola e agli ordini dei suoi superiori, ma anche sprezzante, costui sia ammonito, secondo il precetto del Signore, una prima e una seconda volta dai suoi superiori segretamente. Se non si correggerà, venga rimproverato pubblicamente dinnanzi a tutti. Se poi neppure così si emenderà, sia sottoposto alla pena della scomunica»²⁷.

Ritengo che sia molto interessante il rapporto tra scomunica e *cura personalis*. Nella Chiesa antica, e nell'antico monachesimo, si sentiva fortemente il valore della scomunica perché si aveva un forte concetto di Chiesa e un forte senso di comunità monastica²⁸. Significativo, in questo ambito, il valore della comunità e della relazione discepolo-maestro nella vita monastica di altre confessioni interreligiose (buddismo, induismo). In comunità il male più grande che rovina il monaco è l'emarginazione, chiuso nel suo silenzio, la disobbedienza che diventa un'abitudine, il rifiuto cosciente di vivere la sua vocazione. La scomunica, o le ripetute ammonizioni, richiami privati e pubblici, non riguardano unicamente chi sbaglia.

«La cosa peggiore è lasciare che un fratello sprofondi nell'errore, nella colpa, senza tendergli la mano e per evitare che egli diventi naufrago c'è bisogno che si dica la verità»²⁹.

La *cura personalis* nella vita monastica, pertanto, è impedire che il fratello si perda, implodendo in se stesso: se affino l'ascolto verso di lui, se vivo un amore discreto nei suoi confronti, se veglio (e non sorveglio) paternamente sulla sua vita non solo con la preghiera ma con l'applicazione della discrezione, posso dire di esercitare la *cura personalis*. I capitoli LXIII, LXIX-LXXII della *Regola* sono dedicati alle relazioni fraterne, quelle che possono essere definite relazioni «orizzontali tra i monaci, dove si nota – da parte di san Benedetto – un'atmosfera più umana, la cura di rispettare le diverse personalità dei fratelli»³⁰.

In questa cornice la vita spirituale e la preghiera non possono essere mai concepite come una fuga dal prossimo. Anche la cella monastica, luogo simbolo per il monaco, diviene occasione per coltivare la *cura personalis*, perché «se metà della vita monastica è stare in cella, l'altra metà è incontrare i fratelli»³¹. Non solo, dunque stando in cella ma

²⁷ BENEDETTO DA NORCIA, *La Regola*, XXIII.

²⁸ Cfr. L. SENA (cur.), *Appunti sulla Regola di san Benedetto*, Bibliotheca Montisfani 26, Fabriano 2002, 289.

²⁹ DOM GUILLAUME, *Un cammino di libertà*, 268.

³⁰ L. SENA (cur.), *Appunti sulla Regola di san Benedetto*, 405. Sull'analisi delle relazioni fraterne in monastero, da parte dell'Autore, si veda sino a pagina 422.

³¹ DOROTEO DI GAZA, *Lettere I*, 180, in L.A. VALVA (cur.), *Il cammino del monaco. La vita monastica secondo la tradizione dei Padri*, Qiqajon, Magnano (BI) 2009, 365-366.

anche vedendo il proprio fratello si incontra Dio. È questo, in sintesi mi pare di ritenere, il cuore della *cura personalis* in san Benedetto. Infine nella vita monastica, specie quella benedettina, imperniata sul silenzio, la meditazione e lo studio della Bibbia, la preghiera personale e corale, è bene verificare sin dall'inizio – come applicazione della *cura personalis* – se la persona che chiede di entrare in monastero «*qui aptus sit*» (se è adatto).

2.2. La cura personalis nelle «Ammonizioni» di S. Francesco

La seconda figura di fondatore e formatore che ha posto al centro della sua spiritualità l'attenzione e la cura della persona, a distanza di sette secoli circa da san Benedetto, è san Francesco di Assisi. A mio parere i punti di contatto – e confronto – tra la *Regola* di san Benedetto e la *Regola* di san Francesco seguono cinque filoni tematici: la vita fraterna, l'obbedienza, il monastero e il convento, la povertà, la *sequela Christi*. Dal confronto su questi temi ritengo, in sintesi, di poter evidenziare che nonostante i contatti storici tra Francesco e il monachesimo benedettino, nonostante le comuni origini nazionali, le divergenze tra i due santi superano di molto le convergenze. Quattro, mi pare, possano essere le divergenze specifiche.

La prima divergenza è che la difficoltà principale è la distanza cronologica e ideologica che separa i mondi in cui vissero i due santi.

La seconda divergenza è legata all'operosità: Benedetto fonda la comunità monastica strutturata gerarchicamente dall'obbedienza all'abate, dalla stabilità del luogo, dalla comunione dei beni e del lavoro, mentre Francesco diventa fondatore di fraternità destinate alla predicazione itinerante, nelle quali c'è uguaglianza di vita tra i sudditi e i superiori e meno sentito è il vincolo dell'obbedienza.

La terza divergenza, invece, è di natura psicologica. «Benedetto uomo calmo, isolatosi volontariamente dalla società contemporanea, riflessivo e metodico»³², mentre Francesco è di carattere estroverso ed emotivo, senza mai nascondere i suoi sentimenti, dal nudarsi davanti all'episcopio di Assisi al morire nudo sulla terra³³, né sa fare programmi a lunga scadenza in quanto risolve con l'intuizione del momento i problemi che gli si presentano. L'improvvisazione segna tutto l'arco della sua vita.

La quarta divergenza, che ritengo più importante, è di natura teologica nella differente immagine di Cristo:

«Benedetto contempla il *Pantocrator*, il Cristo sovrano e la Chiesa primitiva descritta negli Atti degli Apostoli; Francesco contempla il Cristo umanato, il *Christus pauper*, e tenta di imitare la vita vissuta da Cristo con gli Apostoli narrata nel Vangelo; in Benedetto predomina la spiritualità del timore filiale, in Francesco quella dell'amore fraterno»³⁴.

Quando si osservano i primi passi di una nuova istituzione religiosa (come può essere quella dei Gesuiti, dei Benedettini, dei Francescani) ciò che colpisce non è solo il

³² G. MUCCI, *Regole monastiche d'Occidente*, in «*La Civiltà Cattolica*», 142 (1991-I), 634.

³³ Cfr. A. QUAGLIA, *San Benedetto e san Francesco. Due regole a confronto*, Messaggero, Padova 1990, 10.

³⁴ A. QUAGLIA, *San Benedetto e san Francesco*, 84.

numero ristretto di persone che la compongono, ma anche il vincolo di comunione che le lega e l'originalità e la novità delle forme (anche nella terminologia) che l'ideale evangelico assume.

L'elemento centrale per sant'Ignazio è l'aver fatto esperienza personale di Dio, in un periodo di frammentazioni e lacerazioni, sviluppando una spiritualità nuova, una mistica della strada tradotta negli EE. Anche in Francesco di Assisi il perno della sua fede e della trasformazione radicale della sua vita ruota attorno all'esperienza. Nella vasta e ricca produzione letteraria francescana, scelgo di evidenziare tale aspetto nel testo delle ventotto *Ammonizioni*³⁵, attraverso una bibliografia nutrita³⁶. L'origine esperienziale delle *Ammonizioni* e l'elaborazione sapienziale proposta da Francesco come aiuto formativo ai suoi frati

«non fu il risultato di un processo teorico di concetti astratti di tipo spirituale o filosofico [...], ma sono proposte evangelico-sapienziali frutto di un tragitto umano personale, nato dall'esperienza di misericordia vissuta tra i lebbrosi e dall'incontro con il volto crocifisso di colui che ha redento il mondo con la sua santa croce»³⁷.

È costante, da parte di Francesco, il riferimento alla parola di Dio nelle *Ammonizioni* e, a motivo di ciò, si può dire che sono frutto della sua esperienza spirituale nella sequela di Cristo e dello sguardo costante portato sulla vita di relazione dei suoi fratelli, dopo essere stato illuminato dalla Scrittura³⁸.

«Considera, o uomo, in quale sublime condizione ti ha posto Dio che ti creò e ti fece immagine del suo diletto Figlio secondo il corpo e a sua similitudine secondo lo spirito»³⁹.

La cura della persona in san Francesco di Assisi, accentuata con l'espressione «considera o uomo», è duplice: inizia con l'analisi della propria verità partendo dalla sua esistenza concreta e, nel contempo, chiede verità nelle relazioni interpersonali con e tra i suoi frati. Dalle relazioni con coloro che chiama fratelli e con i quali condivide la vita il frate «può ottenere informazioni utili per giungere nel profondo della sua verità ed essere autentico con se stesso e di fronte a Dio»⁴⁰. Come per sant'Ignazio la *cura perso-*

³⁵ FRANCESCO DI ASSISI, *Ammonizioni*, in *Fonti francescane*, Editrici francescane, Padova 2014, 107-118.

³⁶ Mi limito a citare alcuni autori e testi, sintesi di una bibliografia molto più ricca e nutrita: M. CONTI, *Il genere letterario delle Ammonizioni di san Francesco*, in "Antonianum" 54 (1979) 10-39; C. PAOLAZZI, *Lettura degli "scritti" di Francesco di Assisi*, O.R., Milano 1992, 115-128; K. ESSER, *Le Ammonizioni di S. Francesco*, Cedis, Roma 1977; S. DURANTI, *Francesco ci parla. Commento alle Ammonizioni*, Porziuncola, Assisi 1995; P. MESSA – L. PROFILI, *Il Cantico della fraternità. Le Ammonizioni di frate Francesco d'Assisi*, Porziuncola, Assisi 2003; F. URIBE, *Per conoscere il Padre: l'Ammonizione di San Francesco d'Assisi*, in "Studi francescani" 105 (2008), 5-34; D.A.N. NGUYEN, *La vera sapienza. Commenti-studi sulle Ammonizioni di san Francesco alla luce della traduzione sapienziale biblica*, Messaggero, Padova 2012; P. MARANESI, *Fate attenzione, fratelli! Le Ammonizioni di San Francesco: parole per conoscere se stessi*, Porziuncola, Assisi (PG) 2014; P. MARANESI – R. RESCHIGLIAN, (curr.), "Beato il servo che...". *Intorno alle ammonizioni di frate Francesco*, Biblioteca Francescana, Milano 2014.

³⁷ P. MARANESI, *Fate attenzione, fratelli!*, 20-21.

³⁸ Cfr. M. RESCHIGLIAN, *La sapienza dei poveri nelle Ammonizioni di frate Francesco*, 64-65.

³⁹ FRANCESCO DI ASSISI, *Ammonizioni*, V, § 153-1.

⁴⁰ P. MARANESI, *Fate attenzione, fratelli!*, 18.

nalis negli EE nasce dal rapporto vitale tra guida-esercitante-esperienza, così per san Francesco la *cura personalis* nelle *Ammonizioni* trova la sua origine nel rapporto esperienziale fratello-*minores*⁴¹-Dio. L'antropologia presente nelle *Ammonizioni* ha una struttura triangolare: Francesco coglie l'uomo in costante relazione con il proprio simile, nella fattispecie con il fratello della comunità, ma anche in costante rapporto con Dio.

Un ulteriore esempio di come san Francesco abbia vissuto e applicato la *cura personalis* lo si trova nell'*Ammonizione* che riguarda la compassione del prossimo: «Beato l'uomo che offre un sostegno al suo prossimo per la sua fragilità, in quelle cose in cui vorrebbe essere sostenuto da lui, se si trovasse in un caso simile»⁴². Le fragilità sono tutte quelle situazioni nelle quali si evidenzia la debolezza dell'uomo, «situazioni che tolgono alla persona l'autonomia e la forza di andare avanti nella vita con libertà e serenità. Il sostegno da offrire al prossimo significa diventare colui che dona la spalla a chi gli è vicino e sta cadendo, che dona cioè quella forza che l'altro non ha più»⁴³. In tal caso la *cura personalis*, nella logica di Francesco, è resa ancora più evidente in quel termine che caratterizza la maggior parte delle *Ammonizioni*, ovvero, *beatus*: è come se Francesco «parlando ai frati volesse indicare loro più la forza attrattiva dei valori evangelici, che la loro dimensione imperativa e ascetica»⁴⁴. La beatitudine, francescanamente intesa, caratterizza lo specifico della *cura personalis* che va oltre il farsi prossimo verso il fratello e diventa, invece, un partecipare integralmente della sua vita provata a livello fisico e interiore.

Per Francesco, in conclusione, il punto centrale della *cura personalis* è nella verifica dell'identità che la persona assume quando sceglie di consacrarsi al servizio di Dio e dei fratelli. Tale verifica non avviene nelle intenzioni e nemmeno nei proclami ideologici, ma nell'esistenza concreta, vero terreno di analisi della propria verità. Questo concetto sarà a fondamento della vocazione di Chiara nel seguire Francesco, povera, umile e serva.

3. *Cura personalis*: l'attenzione alla persona nella pedagogia di sant'Ignazio negli Esercizi spirituali

Per ben comprendere il contesto in cui nasce l'attenzione alla persona nell'esperienza di sant'Ignazio è importante parlare sin da subito, per sgomberare il campo da ogni

⁴¹ «Occorre qui ricordare che al tempo di san Francesco, la società di Assisi comprendeva la classe dei *Maiores* o *Boni homines* e la classe dei *Minores* o *Homines populi*. [...] Francesco adotta il termine *minores* per i suoi frati a partire dal suo valore evangelico ma senza ignorarne il significato a livello sociale. Dal canto suo, egli si schiera piuttosto con una terza classe, quella senza riconoscimento nelle carte ufficiali, la classe di coloro che sono senza potere e perciò senza volto e senza voce», in P. MARTINELLI, *La minorità segno dell'amore kenotico di Dio nella Chiesa e nella società*, in L. PADOVESE, *Minores et subditi omnibus. Tratti caratterizzanti dell'identità francescana*, Laurentianum, Roma 2003, 367-390.

⁴² FRANCESCO DI ASSISI, *Ammonizioni*, XVIII, § 167.

⁴³ P. MARANESI, *Fate attenzione, fratelli!*, 105.

⁴⁴ M. RESCHIGLIAN, *La sapienza dei poveri nelle Ammonizioni di frate Francesco*, 66.

equivoco, di gesti fondatori della pedagogia ignaziana. Preferisco parlare di gesti, piuttosto che di aspetti o elementi, per sottolineare il carattere dinamico dell'ispirazione ignaziana per l'impegno educativo/formativo. Il gesto, infatti, indica non tanto un insieme di principi o di precetti codificati, ma piuttosto il dinamismo di un'azione/operazione fatta nel passato e da rifare nell'oggi che cambia costantemente⁴⁵. Il capitolo 2 del documento *Caratteristiche della attività educativa della Compagnia di Gesù* (CAESJ)⁴⁶ costituisce il cuore della pedagogia ignaziana: la specifica cura della singola persona.

La pedagogia, o il sistema educativo della Compagnia, trova i suoi fondamenti negli EE. Entrare nella logica degli EE significa capire la *cura personalis*. Senza questo passaggio obbligato non si potrà comprendere la *cura personalis* e la sua applicazione in ambito spirituale e, soprattutto, educativo. Il primo gesto fondatore pertanto, per il progetto educativo e formativo ignaziano, è quello di una rilettura degli EE e della loro dinamica fondamentale. Senza gli EE, l'impegno attuale della Compagnia di Gesù per la formazione sarebbe alquanto incomprensibile e per capire la pedagogia ignaziana è necessario entrare nel dinamismo degli EE ed è solo lasciandosi animare dalla vitalità degli EE che la pedagogia dei collegi potrà definirsi ignaziana e non altro.

Per comprendere il percorso formativo ignaziano, in modo particolare della *cura personalis*, bisogna accostarsi gradatamente, sino ad entrarvi appieno, alla logica esperienziale degli EE. In maniera più particolareggiata bisogna fare riferimento innanzitutto alle 'Annotazioni' (poste all'inizio del libretto degli EE). Entrambi i documenti della Compagnia di Gesù sull'educazione⁴⁷ prendono spunto dalle 'Annotazioni' 2, 3 e 15 degli EE. Scrive Ignazio:

«chi dà a un altro, un modo e ordine per meditare o contemplare non deve spiegare molto, perché la persona che contempla, cogliendo il vero fondamento della storia, riflettendo e ragionando da sola, e trovando qualcosa che gliela faccia un po' chiarire e sentire, o con il proprio ragionamento o perché l'intelligenza è illuminata dalla divina potenza, ricava maggior gusto e frutto spirituale di quanto non ne troverebbe se chi dà gli Esercizi avesse molto spiegato e sviluppato il senso della storia. Infatti, non il molto sapere sazia e soddisfa l'anima, ma sentire e gustare le cose internamente»⁴⁸.

L'Annotazione numero 3, invece, regola l'accesso alla parola specificando che si «parla a partire dalla mobilitazione degli affetti ed è in questo caso che si richiede da parte

⁴⁵ Cfr. V.C.M. DENORA, *Pedagogia ignaziana e formazione teologica. Saggio introduttivo*, in C. BARRETTA - V.C.M. DENORA (curr.), *Pedagogia ignaziana e teologia*, Milano 2007, 13.

⁴⁶ La pubblicazione nel 1986 del documento le "Caratteristiche dell'attività educativa della Compagnia di Gesù" (CAESJ) ha segnato una svolta importante nel processo educativo e formativo, suscitando un rinnovato interesse per l'educazione ignaziana, rafforzando nello stesso tempo il senso di identità e lo scopo dell'apostolato nei collegi dei Gesuiti.

⁴⁷ Questi due documenti sono stati curati dalla Commissione internazionale per l'apostolato dell'educazione della Compagnia di Gesù: *Le caratteristiche dell'attività educativa della Compagnia di Gesù* (che ho presentato nel paragrafo precedente) e *La pedagogia ignaziana. Introduzione alla pratica* (che sviluppo nel paragrafo a conclusione del presente capitolo).

⁴⁸ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, La Civiltà Cattolica, Roma 2006, § 2.

nostra maggiore riverenza di quando ci serviamo dell'intelligenza per capire»⁴⁹. Nell'Annotazione numero 15 Ignazio pone in evidenza come «l'accompagnatore lasci direttamente operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore e Signore»⁵⁰. Queste tre 'Annotazioni' delineano dettagliatamente le attitudini relazionali fondamentali tra chi dà e chi fa gli EE. In particolare la posizione di chi fa gli EE si configura come posizione di accompagnamento. Cruciale nel percorso degli EE e nel cammino della *cura personalis* è l'esperienza immediata di Dio per chi riceve gli EE: colui che accompagna non si sostituisce all'esperienza dell'esercitante, ma lascia che avvenga proprio quell'esperienza unica tra Dio e la persona che fa gli EE.

L'attenzione per la persona, dunque, è una scelta voluta e cercata con determinazione dallo stesso fondatore della Compagnia di Gesù. Quando i primi Gesuiti venivano in Italia, al tempo di Ignazio, la gente diceva: non predicano, parlano con noi. Gli EE erano tendenzialmente personalizzati (unitamente a "ritiri di massa"⁵¹ tipici della Prima Settimana degli EE). Tutta la tradizione ignaziana mette in rilievo che non si tratta di trasmettere un sapere o una dottrina, di imporre un metodo o le proprie idee, ma di proporre i misteri della vita di Cristo in modo che l'esercitante possa da solo accoglierli nella propria storia personale⁵².

In tale contesto, l'educatore è colui che si pone a fianco, accompagna, decodifica i bisogni della persona, discerne le sue potenzialità, promuove le attitudini e la correzione consiste nel suscitare in essa le proprie consapevolezza, piuttosto che imporre precetti. Nell'ottica degli EE la *cura personalis* è una speciale sintesi del rapporto che il Signore instaura con gli uomini. È in questo rapporto biblico che Ignazio struttura la *cura personalis*: egli, infatti, non ha bisogno di dire che ogni uomo necessita di cura e che questa sia personale, perché nessuno può realizzarsi nei propri progetti e superare le difficoltà da solo.

«Per crescere e svilupparci abbiamo bisogno di aiuto e rifiutare tale aiuto significa condannarsi fatalmente al ristagno o alla sconfitta. Il riconoscere la *cura personalis* di un compagno nel cammino verso Dio come qualcosa di indispensabile non comporta alcun atteggiamento rinunciatario. Al contrario, il rivolgersi con grande generosità e in completa libertà a un'altra persona per aiuto è paradossalmente il modo migliore per aiutarsi»⁵³.

⁴⁹ *Esercizi spirituali*, 3.

⁵⁰ *Esercizi spirituali*, 15.

⁵¹ «Gli Esercizi spirituali non devono darsi per intero se non a pochi; e questi siano tali che dal loro profitto si spera un frutto notevole a gloria di Dio. Gli Esercizi spirituali della prima settimana, invece, possono estendersi a molti; e a molti più ancora alcuni esami di coscienza e modi di pregare, soprattutto il primo di quelli proposti negli Esercizi, perché chiunque abbia buona volontà ne sarà capace», in CURIA PREPOSITI GENERALIS SOCIETATIS IESU, *Costituzioni della Compagnia di Gesù e Norme complementari*, AdP, Roma 1997, § 649.

⁵² Cfr. P.H. KOLVENBACH, *Una esigente sequela Christi. Riflessione e studi sugli Esercizi*, AdP, Roma 2008, 223.

⁵³ P.H. KOLVENBACH, *Una esigente sequela Christi, Riflessioni e studi sugli Esercizi*, AdP, Roma 2008, 224.

Uno dei concetti cardine della *cura personalis* che emerge dagli EE è che essi sono nella dimensione più profonda una dinamica, un movimento vitale profondo dell'uomo che fa un pellegrinaggio ininterrotto da Dio a sé e da sé a Dio⁵⁴. Gli EE più che avere una pedagogia, sono essi stessi una pedagogia; sono infatti una pedagogia dell'esperienza spirituale personale. Lo stesso si può affermare dell'educazione ignaziana: più che contenere una pedagogia, è tutta l'educazione pensata e concepita come una pedagogia, cioè:

«un dramma o azione continuata, che si serve di determinati mezzi o risorse pedagogiche. Proprio perché gli EE non sono concepiti come un insieme di conferenze o istruzioni morali, ma bensì come un dramma, un'azione. In questa si realizza un incontro della persona con Dio che chiama (vocazione) per raggiungere la mèta di una risposta personale alla chiamata (elezione). Quindi, il dramma della vocazione e il dramma dell'elezione»⁵⁵.

Affermare, pertanto, che l'iniziativa di Dio precede sempre l'agire e il pensare della persona, significa dire che tutta l'esistenza cristiana deve essere vissuta sempre in una costante e fondamentale recettività. La *cura personalis*, in questa prospettiva, mette in evidenza ancor più l'essere accoglienti, dunque recettivi, rispetto all'iniziativa di Dio verso la persona. Esercitare la *cura personalis* significa, dunque, facilitare l'incontro esperienziale tra Dio e la persona (in ambito scolastico, ad esempio, questo si esprime nella figura del docente che facilita lo studente nel fare la sua esperienza esistenziale). Ignazio ha sperimentato che Dio è il nostro unico Creatore e Signore, e che bisogna lasciare che la persona entri in diretto contatto con Lui (come lo stesso Ignazio sottolinea nella 15^a Annotazione degli EE)⁵⁶. Tutto il percorso degli EE non è altro che lasciare operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore. Questo è il cuore della *cura personalis*. In questo senso, il rispetto dei desideri autentici, che emergono nel cammino formativo di ognuno, appartiene all'esperienza fondatrice della Compagnia e accompagna tutto il suo sviluppo apostolico.

3.1. Cura personalis: relazione tripartita

In definitiva ritengo che – riassumendo il breve percorso di confronto tra san Benedetto, san Francesco e sant'Ignazio – la *cura personalis* esiste grazie ad una relazione tripartita. Come per Ignazio la *cura personalis* negli EE nasce dal rapporto vitale tra guida-esercitante-Dio, così per Benedetto nella Regola la *cura personalis* si realizza nell'esperienza di cenobitica solitudine tra priore-comunità-Dio nella lunga tradizione dei Padri della Chiesa. Anche in Francesco la *cura personalis* nelle *Ammonizioni* trova la sua origine nel rapporto esperienziale fratello-minores-Dio. Sia nella relazione monastica di

⁵⁴ Cfr. A. SAMPAIO COSTA, *Il taglio ignaziano nell'insegnamento della teologia spirituale*, in F. PIERI – M. SZENTMARTONI (curr.), *Spiritualità e teologia. Simposio in occasione del 50° anniversario dell'Istituto di spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (1958-2008)*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010, 86.

⁵⁵ H. BREMOND, *Sant'Ignazio e gli Esercizi*, in "La via spirituale", 20 (1929), 85.

⁵⁶ *Esercizi spirituali*, 15: "L'accompagnatore lasci direttamente operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore e Signore".

Benedetto, sia nell'esperienza fraterna di Francesco – così come in Ignazio – l'elemento centrale è il rapporto della persona con Dio che si riflette, fortifica, purifica e santifica nell'interazione attiva con l'altro, portando oggi la missione della vita religiosa – e consacrata – a un radicale ripensamento di se stessa in questa prospettiva.

Nello stesso linguaggio terminologico riferito alla persona, così come l'hanno pensato Benedetto, Francesco e Ignazio, ritengo che si possa ritrovare il differente modello antropologico delle tre spiritualità: monaco (benedettina), fratello (francescana), compagno (ignaziana). Dal IV secolo caratterizzato da una visione piramidale discendente delle relazioni sociali (la sottomissione del monaco al proprio superiore), alla fine del XII secolo si immisero nella società medioevale nuovi parametri relazionali improntati al modello della circolarità. Benedetto sceglie come modello antropologico per la sua organizzazione quello dell'*ordo*, Francesco il modello della *fraternitas* e Ignazio il modello del *socius* (compagno⁵⁷).

La *cura personalis*, nella triplice visione tra questi tre formatori e fondatori, ritengo di poterla così sintetizzare: sostenere l'opera di Dio, non sostituirsi a lui. Un esempio evidente dell'influsso di tre spiritualità, diverse tra loro per cronologia e formazione, lo si può notare nella ripresa e nell'incisività sugli Ordini religiosi e sulle congregazioni fondate nei secoli successivi: abbiamo lo spirito di preghiera di san Benedetto, la povertà di san Francesco e l'obbedienza di sant'Ignazio di Loyola.

⁵⁷ «La compagnia, con la minuscola, di Parigi e Vicenza, si era trasformata nella Compagnia, con la maiuscola, di Roma. [...] Ignazio volle che questo fosse il nome definitivo e irrevocabile. Egli non lo avrebbe più cambiato», in DE DALMASES C., *Il padre maestro Ignazio. La vita e l'opera di sant'Ignazio di Loyola*, 152-153.